

EMERITA, Revista de Lingüística y Filología Clásica  
LXXIX 1, 2011, pp. 31-54  
ISSN 0013-6662 doi: 10.3989/emerita.2011.02.1014

## Riqueza, impiedad y ὕβρις en el *Contra Midias* de Demóstenes\*

Laura Sancho Rocher

Universidad de Zaragoza  
lsancho@unizar.es

### Wealth, impiety and ὕβρις in Demosthenes' *Against Meidias*

En el discurso *Contra Midias*, Demóstenes elabora el carácter de su acusado, construyéndolo sobre los vicios que, desde época arcaica, habían sido concebidos como propios del mayor enemigo interno de la comunidad: el tirano. La voluntad del demandante es convertir a Midias, no en su enemigo personal, sino en el de toda la ciudad, de los dioses y de las leyes. Por ello elige un procedimiento público a pesar de los riesgos que ello conlleva, y para ello lo acusa de delitos que resultan rechazables para la ética cívica y que pueden ser vistos como peligrosos para la polis: la ὕβρις, la ἀσέβεια y una actitud impropia hacia las riquezas. El discurso además incluye lo que parece ser un ataque indiscriminado a los ricos por contrarios al poder del demos. Sin embargo, en una línea muy convencional, la de la defensa de los valores tradicionales comunitarios, Demóstenes ensalza la dedicación a lo común y denuesta el ocuparse de las cosas privadas, sirviéndose de principios de actuación más tradicionales que específicamente democráticos.

*Palabras clave:* ἀσέβεια; democracia; ὕβρις; ideología; oligarquía; προβολή; retórica; tiranía.

In Demosthenes' *Against Meidias*, the author elaborates his defendant's character using all the vices that, since archaic times, had been considered very typical of community's biggest enemy: the tyrant. Plaintiff's intention is to turn Meidias into not his personal enemy but the city's, the god's and law's worst foe. Therefore, although a public procedure entails many risks, that is the one he chooses to use. Demosthenes accuses Meidias of crimes that civic ethics would reject and would be considered dangerous by the polis: ὕβρις, ἀσέβεια and an improper attitude towards wealth. Demosthenes' discourse also includes a seemingly indiscriminate attack against the rich for being, in turn, against demos' own power. However Demosthenes, in a very conventional way, defends the traditional values too. He praises dedication for the community and underestimates any time spent on private business. For that purpose, he availed himself of principles of action more traditional than specifically democratic.

*Key words:* ἀσέβεια; democracy; ὕβρις; ideology; oligarchy; προβολή; rhetoric; tyranny.

---

\* Estudio realizado dentro del marco del proyecto HUM 2008-04897/HIST, financiado por el MEC.

Ediciones de referencia: *Demosthenis In Midiam*, M. P. Leganés Moya y F. G. Hernández Muñoz (eds.), Salamanca 2008, y *Scholia Desmosthenica* (vol. II), M. R. Dilts (ed.), Leipzig 1986.

En la elección de los lugares comunes elaborados por Demóstenes para su acusación contra Midias encontramos algunos extremos que, por su reiteración y radicalidad, resultan llamativos. A pesar de que durante mucho tiempo se dio por seguro que este discurso no había sido pronunciado ante un tribunal, ya no es posible sostener que la redacción que conservan los manuscritos corresponda a un mero esbozo inacabado<sup>1</sup>. La repetición de la calificación de ὕβρις para el delito cometido contra él, la asociación de ese delito con ofensas calificables de impiedad, y la relación explícita de la riqueza de Midias con la idea de peligrosidad para la democracia merecen un comentario en profundidad<sup>2</sup>. Mi objetivo es indagar las raíces de un determinado tipo de discurso sobre el comportamiento de los poderosos, y plantear a qué fines sirve en la incriminación a Midias. Durante las últimas décadas una interpretación muy influyente, expuesta por Josiah Ober en *Mass and Elite in Democratic Athens*<sup>3</sup>, y reelaborada en subsiguientes publicaciones, ha insistido en que el éxito de la ideología democrática —en el sentido de ideología de clase— sobre la aristocrática y tradicional habría hecho real el poder político del demos (los pobres) sobre la elite de los ricos, algo que se reflejaría especialmente en la retórica del *Contra Midias*.

Una explicación alternativa a la de Ober es que las imágenes y conceptos que componen la transparente argumentación de este discurso se integran bien en una ideología cívica —no de clase— elaborada ya por los poetas y sabios arcaicos que, aunque de origen aristocrático, sentaron las bases de los valores comunitarios.

El discurso *Contra Midias* fue pronunciado en 347/6 después de que, en las Dionisias de 348, Demóstenes, que ejercía de corego, fuera agredido por Midias en el teatro. Midias dio un puñetazo a Demóstenes delante del público; a consecuencia de ello Demóstenes lo demandó ante la asamblea que cerraba el festival y consiguió la reprobación de su rival (216). Sin embargo, según palabras del mismo orador (3, 40, 151), no estaba dispuesto a abandonar el asunto hasta no

---

<sup>1</sup> Así opina Harris 1989, interpretando la noticia de Esquines (III 52) y las aparentes inconsistencias internas del texto. También en ese sentido, Fredal 2001, p. 256, subraya la verosimilitud de la autopresentación del orador.

<sup>2</sup> Cf. Rowe 1993, sobre el carácter excepcional de las recurrencias y pleonasmos, cuyo objetivo sería hacer vívido un delito sin efectos visibles.

<sup>3</sup> Ober 1989, pp. 197-244. En Ober 1994, p. 93, supone el antielitismo popular que explica la presentación de Demóstenes como hombre común. Cf. la concepción de la «ideología democrática» defendida en Ober 2000, p. 39; 2001, pp. 184-187 y 198-199.

conseguir que un tribunal le impusiera una pena, para lo que se proponía argumentar que Midias era un enemigo público.

# 1. *Ὑβρις* y *ἀσέβεια*

A lo largo del discurso, y ya desde el primer párrafo, Demóstenes insiste en que el comportamiento regular de Midias es calificable de ὕβρις, y este concepto es asociado continuamente a nociones de vileza moral que perfilan el carácter del acusado como el de un ser que se tiene por superior a los ciudadanos comunes y a las leyes. Como sinónimo de ὕβρις, en algunos pasajes, emplea Demóstenes el término ἀσέλγεια, ‘insolencia’ (1, 19, 88, 97-98), noción que pone en relación con la crueldad (ὠμότης) e insensibilidad (ἀγνωμοσύνη) de un individuo que no considera humanos al resto de ciudadanos. La ὕβρις con la que trata a todos los individuos procede de la soberbia (φρόνημα, ὑπερηφανία: 131, 137, 198-199) de su carácter<sup>4</sup>, es decir, de un hecho innato (150, 186), si bien es la riqueza la que hace a un individuo de esas características un ser peligroso para la comunidad (98, 100; 138 cf. 123-124).

La βδελυρία ‘desvergüenza’ (2, 98, 123), como la μαιρία ‘infamia’ (114, 117), están en relación con la impiedad (ἀσέβεια) y la impudicia (ἀναιδία, 117) y remiten a la afrenta de Midias hacia lo sagrado, los dioses y lo venerable (126), algo que, especialmente en la democracia del siglo IV, se hallaba muy vinculado a las leyes y al poder del pueblo. Ser ὕβριστής y ser impío son hábitos de conducta que proceden de un carácter antisocial: Midias deshonra a sus semejantes, a los que no considera iguales, e injuria a los dioses, a los que no trata como superiores. Mientras los ciudadanos comunes muestran φιανθρωπία hacia los humanos y εὐσέβεια hacia la divinidad (12), sólo Midias es ὕβριστής y ἀσεβής. No sólo el puñetazo propinado a Demóstenes como corego en las Dionisias o los intentos por destruir sus ropas sagradas (τὴν ἐσθῆτα ἱεράν, 16) constituyen un delito de impiedad (ἀσεβεῖν, 34), sino también la calumnia que vertió sobre él, afirmando que había dado muerte a Nicodemo de Afidna, (κοινόν ... ἀσέβημα, 104; cf. 114) y no sólo por la falsedad de dicha inculpación, sino también porque, a pesar de ello, no puso obstáculos para que Demóstenes ejerciera cargos religiosos o realizara ritos

<sup>4</sup> Mientras en Heródoto (III 80.3) ὕβρις nace de la tiranía, en Sófocles (*OT* 874) es una cuestión de carácter. El Edipo de Sófocles (v. 820 ss.) sospecha que todos los que le rodean envidian su estatus.

sagrados (114-115); y también fue impío acusar a Aristarco de dicho asesinato en el Consejo, mientras lo visitaba en su casa (116, 120), lo que constituía una *ὑπερβολή ἀκαθαρσία* (119) al ser Aristarco su φίλος.

¿Por qué insistir tanto en una cuestión de carácter y no hacerlo más en el delito concreto que se persigue? Primero porque, debido a las propias condiciones de la justicia popular, no profesional y retórica, de la democracia ateniense, una baza que solía ser muy bien jugada por los litigantes era pergeñar una imagen globalmente negativa del rival. Pero también porque Demóstenes tenía por objetivo convertir a Midias en un enemigo de todos los atenienses y de la democracia. Lo cierto es que Demóstenes incluso niega que su denuncia esté movida por enemistad personal contra Midias<sup>5</sup> (29-30), invocando un principio de derecho: que los jueces no entregan el ofensor a la víctima; y eso a pesar de la evidencia de que regularmente los tribunales escuchaban argumentos acusatorios que tenían por hilo conductor historias de largas rivalidades personales o políticas.

El proceso para el que fue escrito el presente discurso no es de impiedad<sup>6</sup> ni de ὕβρις, sino una *προβολή*, iniciada en la asamblea y que concluyó ante tribunal. Según el orador, él habría decidido, animado por muchos ciudadanos, no dejar escapar indemne a su agresor, sino llevar el proceso ante un *δικαστήριον*<sup>7</sup>, para salvar a la ciudad del peligro de individuos como Midias, para proteger las leyes, a los dioses y la democracia, además obviamente de defenderse a sí mismo.

<sup>5</sup> Esta afirmación, según Herman 2006, es la que esperaría un tribunal compuesto por ciudadanos porque el principio de venganza o el de hacer daño a los enemigos no eran aceptables.

<sup>6</sup> Rudhardt 1960, pp. 89, 100-101, asegura que el delito debía tener límites jurídicos precisos. Cohen 1991, pp. 201-217, por el contrario, piensa que los tribunales tenían mucha capacidad de maniobra para aceptar como impiedad delitos variados.

<sup>7</sup> Para Harris 1989, el proceso sería una *γραφὴ ὕβρεως*. MacDowell 1990, pp. 8-10, 13-14, por el contrario, supone que, tras la votación de la *προβολή*, existía la posibilidad o no de ir a un tribunal. Un aliado de Midias, Euctemón, tras la votación, habría incoado a Demóstenes un proceso por deserción (103) relativo a la intervención en Eubea de 349/8 a. C. Midias también habría intentado implicar a Demóstenes en la muerte de Nicodemo. Según Pecorella Longo 1971, pp. 95-96, Nicodemo era hetero de Eubulo, mientras Aristarco, su asesino, lo sería de Demóstenes. Demóstenes habría decidido defenderse llevando el caso del puñetazo a un tribunal. Sin embargo, el cargo, *ἀδικεῖν περὶ τὴν ἐορτήν* (19, 26), era el mismo y el proceso seguiría siendo una *προβολή*. Según Rowe 1994, por el contrario, la acusación fue una *προβολή*, pero el delito principal era de ὕβρις.

Si Demóstenes dedica la primera parte de su argumentación a explicar por qué el procedimiento elegido ha sido la *προβολή*, según la ley que establece la posibilidad de servirse de esta denuncia en casos de delitos cometidos en los festivales (*περὶ τὴν ἑορτὴν ἀδικήματα*, 26, cf. 12), es porque Midias ha cometido un delito contra todos (8). Las otras vías que se le ofrecían, la de incoar una *δίκη βλάβης*, un proceso por agresión física, o una *γραφὴ ὕβρεως*, una denuncia por deshonor<sup>8</sup>, son descartadas expresamente por Demóstenes (28) porque no se ajustarían a la gravedad ni al alcance del delito. Demóstenes concede al caso una relevancia mayor y justifica su elección de la *προβολή*, un procedimiento público (*δημοσίᾳ κρίνειν αὐτόν*, 25)<sup>9</sup>, por el carácter oficial (pues el corego en las Dionisias sería equiparable a, por ejemplo, un *tesmóteta*, cf. 32) y sacro de la función desempeñada. El delito, por tanto, aúna la *ὕβρις* (34) y la *ἀσέβεια* (55).

La ley relativa a los delitos de *ὕβρις* establecía que «cualquiera» (ὁ βουλόμενος, 45, 47) pudiera demandar al agresor. El texto cita como víctimas a mujeres, esclavos y menores, lo que explica que un tercero estuviera autorizado a hacer la denuncia, debido a que las tres categorías citadas incluyen a individuos que necesitan de un *κύριος* que los represente ante la justicia. La formulación de esta ley suele atribuirse a Solón<sup>10</sup>, lo que no sería extraño; especialmente porque en el espíritu que presidió las reformas solonianas estaba muy presente la idea de poner freno a los actos de *ὕβρις*, a los abusos de los poderosos que hacían peligrar la estabilidad y cohesión de la comunidad (Fisher 1992, pp. 68-78). Como ha mostrado recientemente Balot (2001, pp. 65, 73 ss.), Solón con su legislación puso palabras a una moral política que iba contra la ética homérica de la codicia sin límite y la competición entre la elite. Las leyes y la poesía de Solón habrían dado origen el espíritu cívico en Atenas,

<sup>8</sup> Las dificultades de definición del concepto griego, intraducible, de *ὕβρις* son expuestas por MacDowell 1976, p. 24, quien indica que la *ὕβρις* puede ser cometida contra los dioses; y Fisher, 1990 y 1992, quien ha recalcado que el delito consiste especialmente en la voluntad de causar deshonor. Cf. Cohen 1995, p. 158, en relación a la violencia sexual.

<sup>9</sup> La *γραφὴ* también es un proceso público en la medida en que puede ser iniciado por «cualquiera» y, habitualmente, la pena o es física, o afecta al estatus o es una multa pagable a las arcas públicas. Cf. Scafuro 2004, pp. 124-126, sobre las particularidades de la *προβολή*.

<sup>10</sup> Murray 1990; Fisher 1992, pp. 68-78. No opina así Ruschenbusch 1965. Según Ober 2000, la ley soloniana sobre la *ὕβρις* sería un indicio de la existencia en Atenas de algo parecido a las garantías individuales de la democracia moderna. Cf., en contra, los pertinentes argumentos de Olbrys y Samaras 2007.

al oponerse a la codicia tanto de los ἄριστοι como de los κακοί. Esta legislación se dirigía especialmente contra la ὕβρις nacida del ‘hartazgo, codicia o abundancia’ (κόρος, fr. 6.3-4 W.), vicio que afecta sólo a los ricos, aunque destruye la polis entera reduciéndola a esclavitud (fr. 4.17-18 W.). En coherencia con lo expuesto —apunta Demóstenes—, esta ley no valora tanto la identidad de la víctima como la gravedad del acto (XXI 46), porque tales manifestaciones eran incompatibles con cierta justicia y con la existencia de la κοινὸνία cívica. Al tirano se atribuye tradicionalmente el defecto de la ὕβρις y en esta figura se concentraban los vicios del poder como amenaza a los iguales.

Demóstenes insiste en que la agresión de Midias fue un acto infamante porque fue realizado con una determinada disposición de ánimo (71-72). Es la voluntariedad y premeditación del acto (38, 42, 76)<sup>11</sup>, cometido «para mostrar que su poder personal es superior al de las leyes...» (66) lo que, según Demóstenes, hace del puñetazo de Midias un acto de ὕβρις. Tal como aconseja Aristóteles (*Rhet.* 1372<sup>a</sup>, 1374<sup>a</sup>13-15), nuestro orador subraya que su demandado tuvo voluntad de humillar, lo que hace que sus actos sean constitutivos de ὕβρις. Y con el fin de mostrar la forma de ser de su enemigo, parte Demóstenes de los antiguos ὑβρίσματα (XXI 80), cometidos contra su madre y hermana, cuando él acababa de alcanzar la edad adulta y se disponía a querellarse por la herencia paterna. Prosigue con la historia de Estratón, el árbitro «pobre ... inexperto en cuestiones políticas (ἀπράγμων) ... completamente honesto» (83), que debía decidir sobre la compensación económica que Midias tendría que haber entregado a Demóstenes en concepto de su condena judicial en la δίκη ἐξούλης (81). Estratón se vio privado de la ciudadanía (86-88) a causa de «la riqueza y soberbia (ὕπερηφανία) de Midias» (96), ya que éste era «rico ... lo que es causa de su ὕβρις» (98, cf. 83; cf. MacDowell 1990, p. 319). Para el orador, y probablemente para su auditorio, creerse superior equivale a caer en la «insolencia». También Aristóteles señala como motor de los actos de ὕβρις el deseo de sobresalir (ὑπερέχειν) humillando a otros, por lo que dichas ofensas suelen ser cometidas por los jóvenes y por los ricos (*Rhet.* 1378<sup>b</sup>26-31; cf. 1390<sup>b</sup>33-1391<sup>a</sup>: ὕβρισται καὶ ὑπερήφανοι).

En ese contexto, la alusión también repetida a la impiedad del personaje no es baladí. La impiedad suele ir unida a la prepotencia del poderoso, ya que

<sup>11</sup> Cf. Fisher 1990, quien sostiene que el «estado mental» del ὑβριστής resulta difícil de demostrar; y MacDowell 1990, pp. 263, 291. Fredal 2001, p. 261, añade la presentación retórica de la gestualidad antidemocrática.

el desprecio de los hombres comunes y de los dioses, que protegen la ciudad, las leyes y la democracia, no son cosas muy distintas.

La tragedia había acostumbrado al público ateniense a una imagen «democrática» del tirano<sup>12</sup> como el anticiudadano (Lanza 1977), en quien se unían la impiedad, la soledad y la codicia (Seaford 2003, p. 97 y *passim*; cf. también Lanza 1977). Si el tirano es ὕβριστής, el ciudadano común es σώφρων ‘sensato’. La comedia pone a veces de relieve la asociación entre el espantajo de la tiranía y la neurosis popular acerca de la conspiración política (Lefant 1997, p. 191; Henderson 2003, p. 173), lo que, de manera satírica, subraya un estado de conciencia del demos que asocia ilegalidad y tiranía/oligarquía<sup>13</sup>. Aristóteles, quien, en la *Política*, se decanta por el gobierno de las leyes frente al hipotético mejor hombre (1287<sup>a</sup>), opina que el gobierno de uno es lo más opuesto a la κοινωμία o polis. La tiranía, pues, en la época clásica es más una foto fija del negativo de la democracia que una forma política real. Es el carácter soberbio de Edipo, no su jefatura en la polis, lo que lo convierte en tirano (S., *OT* 872 ss.)<sup>14</sup>, así como en el caso de Creonte es su impiedad por impedir el entierro de su sobrino (S., *Ant.* 278-279, 1015; Fisher 1992, pp. 310-311; Harris 1996, pp. 54, 66-67), y creerse superior a la ley común (vv. 1113-114, 1270), lo que desencadena su ruina moral; y Eteocles es un tirano debido a su ambición de poder (φιλοτιμία) y a su rechazo de la igualdad que mantiene unidas las ciudades (Eur., *Ph.* 520, 531-538). Los tres, aparentemente, defienden la polis pero los tres la aniquilan, al anular las bases de la convivencia.

Midias es enemigo de la ciudad porque sus maneras no son las propias de un igual sino las de un tirano<sup>15</sup>. Demóstenes se toma cierto esfuerzo para aclarar que el de Midias no fue un acto común de ὕβρις cometido de manera irreflexiva (38) o como fruto del alcohol (74), sino que la agresión a Demóstenes procede de la convicción arraigada en él de que su influencia le permite tales

<sup>12</sup> Gentili (1979) señala con razón la doble fuente de la tiranía como figura simbólica. El tirano como lo opuesto al demos es de inspiración democrática, el tirano que nace de la democracia no lo es.

<sup>13</sup> Sobre la identificación de oligarquía y tiranía como opuestos indiferenciados de la democracia, cf. Ostwald 2000, pp. 21-30.

<sup>14</sup> Cf. Lanza 1977, p. 60, sobre el segundo estásimo del *Edipo Tirano*, y la figura del tirano trágico como antítesis de la moral cívica.

<sup>15</sup> Fredal 2001, p. 259 ss., insiste en la importancia retórica de la presentación de los caracteres oligárquico y democrático, a través de acciones, gestos y modos de expresión.



desafueros. La víctima, por el contrario, se presenta como un ciudadano moderado y compasivo (74, σώφρων; 101, μέτριος ... ἐλεήμων), uno de los que respetan las leyes y a sus iguales, y ello se manifiesta especialmente en que, pudiendo haber llegado a un acuerdo privado con su agresor y beneficioso económicamente para él (3, 40)<sup>16</sup>, prefiere no arrebatarse a los ciudadanos el derecho a defenderse de tamaño monstruo. La comparación que hace Demóstenes entre Midias y los ciudadanos comunes, o los jueces que le escuchan, es que el primero no considera a nadie humano (101, 198), no es compasivo (101) ni moderado (128, σώφρων καὶ μέτριος), ni lleva una vida moderada y filantrópica (ibíd.), sin embargo las leyes de Atenas son filantrópicas (49, 57) y los atenienses son filántropos (12, 49)<sup>17</sup>, es decir, benignos a la hora de aplicar unas leyes que ya de por sí son humanitarias. Por eso no es ni legal, ni santo (θεμιτὸς ... ὅσιος) perdonarlo, ni compadecerse de él, ni ser filántropo con tal individuo, ni hay acto generoso de su persona al que haya que compensar (148, 185). Al principio del discurso, Demóstenes manifiesta su deseo de ser vengado «por vosotros y las leyes» (75)<sup>18</sup>, y en la peroración final desarrolla en extenso esta idea, al afirmar que las leyes dan la fuerza y la soberanía al demos; pero ellos, los jueces, son los que hacen que las leyes tengan poder al hacerlas ejecutivas (223). Esta doctrina es frecuente en la oratoria del siglo IV y en esta ocasión constituye una exhortación para que los δικάσται apliquen sin paliativos la antigua ley sobre la ὕβρις.

La comparación entre Midias y los hombres comunes (μέτριοι) cobra relieve en los párrafos que el orador dedica a confrontar a su acusado con Alcibiades. También el Alcmeónida cometió ὕβρις y ἀσέβεια (143, 147) y, aun perteneciendo a una familia honrada en la ciudad y siendo un excelente orador y gran general, a diferencia de Midias (148), los atenienses no le perdonaron los actos sacrílegos. Y, dado que la figura de Alcibiades estaba asociada en la memoria colectiva a los movimientos antidemocráticos de 415 y 411, evocar su persona significaba mentar uno de los momentos de mayor riesgo para el poder popular, dando a entender que Midias representaba una amenaza comparable.

<sup>16</sup> También habría sido beneficiosa para él la victoria en una δίκη (XXI 28), pero a diferencia de Midias, Demóstenes hace gala de no buscar la ventaja dineraria.

<sup>17</sup> Y de carácter suave (cf. *πραότης*, 184).

<sup>18</sup> Herman 2006, pp. 172 y *passim*, sostiene (*contra*: Cohen 1995) que el código de conducta ateniense anima a recurrir a la ley y evitar la venganza.



Para que un rico, a diferencia de Midias, fuera un buen demócrata, e incluso un ciudadano necesario, sus riquezas debían ponerse al servicio del bien común<sup>19</sup>, como sostenía haber hecho Demóstenes (151), y no para ufanarse de ello sino por desear los honores más que las riquezas (159, 160: φιλοτιμίας ἔνεκα)<sup>20</sup>. Demóstenes no oculta que él personalmente no es «ni de los más carentes de amigos ni de los que no tienen medios» (οὔτε τῶν ἐρημοτάτων οὔτε τῶν ἀπόρων<sup>21</sup>, 111). Pero se presenta como un rico antiguo: su riqueza es heredada, no adquirida; peleó para restablecerla íntegramente como corresponde a un buen hijo (78) y ha prestado liturgias caras, como es propio de un ciudadano bien dispuesto hacia sus conciudadanos. Al adquirir la mayoría de edad y haber sido retado en una ἀντίδοσις por el hermano de Midias, Trasíloco<sup>22</sup> (78), se hizo cargo de una trierarquía en la que gastó más de lo que en el momento del presente discurso sería usual, ya que entonces una nave era financiada entre dos (155), mientras que Midias sólo asumió la trierarquía en la época posterior a la ley de Periando (358/7 a. C) (156)<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cf. D. XXI 26-27 y XVIII 171-172.

<sup>20</sup> Sobre la εὐεργεσία y la φιλοτιμία convertidas en virtudes democráticas e incluidas en el lenguaje aprobatorio, cf. Whitehead 1983 y 1993. Sobre la φιλοτιμία, Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, se manifiesta de manera ambigua ya que φιλότιμος puede ser el que ambiciona los honores de manera excesiva o por motivos inapropiados (1107<sup>b</sup>28, 1125<sup>b</sup>8-10), y también aquél a quien agrada ser adulado (1159<sup>a</sup>13). Pero la magnificencia, μεγαλοπρεπεία (1122<sup>a</sup>16), es movida por celo positivo (εὐφιλοτιμία 1122<sup>b</sup>22-24), y el μεγαλοψυχός, el magnánimo, es el rico despegado del dinero y generoso, el que obra por el único objetivo del honor (1123<sup>a</sup>17 ss.). En la *Retórica* (1390<sup>b</sup>17 ss.) reconoce, sin embargo, que el origen noble (εὐγενεία), quizás el de los ricos antiguos, suele producir una tendencia a ser φιλοτιμότερος (demasiado ambicioso) y καταφρονητικός (desdeñoso).

<sup>21</sup> Para las implicaciones político-económicas de εὐπορος/ἄπορος, cf. Ostwald 2000, p. 41 ss. Sobre la importancia de la φιλία como capital político y social, cf. Mitchell y Rhodes 1996.

<sup>22</sup> Trasíloco, el hermano de Midias, debe de haber sido un amigo de alguno de los tutores de Demóstenes. Los hermanos irrumpieron en la casa de Demóstenes, para proceder a una valoración de los bienes de ésta, con vista a una ἀντίδοσις, un proceso sobre cambio de fortunas que interpuso Trasíloco. Cf. MacDowell 1990, pp. 1-3.

<sup>23</sup> Los mil doscientos ciudadanos más ricos estaban obligados por las liturgias, especialmente la trierarquía, y seguramente eran los únicos que contribuían también con las εἰσφοραί desde 427. De entre ellos, trescientos προεισφέροντες la adelantaban al estado desde aproximadamente el 362, lo que también constituía una liturgia. A imitación de las sinmorías creadas en 378/7 para la recaudación de la εἰσφορά, en 357 fue implantado este método para contribuir a la trierarquía. Es crucial la cuestión de si sólo esos mil doscientos estaban obligados por la εἰσφορά o lo estaban todos o muchos de los de rango zeugita. Cf. MacDowell 1986, defensor

Demóstenes también debió de ser ἡγεμὼν de una sinmoría entre 376 y 366 a. C., cuando era menor de edad y estas unidades sólo existían para el pago de la εἰσφορά (157), por tanto su herencia lo colocaba entre los trescientos más ricos de Atenas. Todo esto no impedía a Demóstenes presentarse como uno más de los «pobres» frente a los ricos.

El argumento de que los ricos y poderosos no son «iguales» en la práctica (112, cf. *contra*: 188), ya que el dinero les permite comprar las voluntades de los pobres (123), mientras que la carencia de medios hace temerosos y retraídos a éstos (124, 140), no es contradictorio con presentarse uno mismo como rico y plenamente demócrata, ya que si se ha manifestado regularmente auténtica generosidad hacia el común, perdería fuerza la sospecha de venalidad, soberbia y oposición al poder del demos. Sólo alguien que pone por delante su beneficio privado sobre el bien común y la legalidad podría ser visto como uno de esos ricos nuevos y asociales. Demóstenes espera que su auditorio espontáneamente realice esa operación mental y ponga a Midias en el grupo de los «oligarcas» contrarios a la igualdad de todos, mientras él era considerado como orador imprescindible (189).

## 2. Riqueza y pobreza

Ya he comentado arriba que el carácter o comportamiento atribuido a Midias guarda una relación estrecha con su nivel económico, con su situación de prosperidad material y social. No es nuevo que los ricos y poderosos estén asociados en la literatura griega con el pecado de la ὕβρις; si bien no existe un vínculo necesario entre riqueza y ὕβρις sino que lo decisivo es la manera de conducirse en la situación de prosperidad. Por ejemplo, Hesíodo aconseja a Perses, quien representa a un campesino de rentas moderadas, que ponga freno a su ὕβρις, porque ni siquiera a los poderosos les conviene pero menos a quien no lo es (*Op.* 213-216). La ἔρις nociva (v. 28; *contra*: vv. 315-316) que envenena a Perses se corresponde con el κόπος de Solón: incluyendo la codicia material y las malas artes para hacerse rico. Teognis ataca también la ὕβρις de los gobernantes de Mégara, a los que llama κακοί (vv. 183-192; 833-836), quizás porque no son ricos antiguos, miembros de la tradicional

---

de la interpretación restrictiva; Thomsen 1964, p. 205; Brun 1983, p. 19 ss.; Gabrielsen 1994, pp. 173-212, contrarios.

aristocracia, pero también porque sus carencias éticas chocan con los valores arraigados y con la posibilidad de pervivencia de la ciudad<sup>24</sup>. Lo que Ian Morris (1996, pp. 28-31) denomina *middling tradition*, que no es tanto el efecto de la emergencia de una clase social media como la plasmación de una determinada construcción ideológica, no está muy lejos de estos valores que significan la defensa de la cohesión y la concordia sociales. Por eso, tampoco es ilógica en Atenas la asociación de ὕβρις con toda posición política sospechosa de ser antidemocrática en la medida que la democracia sea integradora (Fisher 1992, p. 65).

La introducción del tema ricos-pobres en el *Contra Midias* se hace de manera progresiva (desde 112) y toma cuerpo hacia el final cuando el orador advierte a los jueces de la potencialidad golpista de los ricos (209). En este discurso la riqueza es presentada como una amenaza al poder de los iguales. Se trata ahora de cuestionar si el lenguaje de «ricos-pobres» nació a fines del siglo VI a la vez que los movimientos populares que conducen a los sistemas democráticos y, como opina Ober, es el lenguaje ideológico del demos frente a los poderosos, o si, por el contrario, ciertas manifestaciones de la riqueza y de los ricos fueron ya calificadas negativamente por el lenguaje moral que compartían grupos heterogéneos en la fase formativa de la polis. Hay que señalar, ante todo, y como el mismo Josiah Ober reconoce (1989, p. 196; cf. Davies 1984, p. 10; Winterling 1993, pp. 186-189), que la dicotomía pobres-ricos es siempre una simplificación y una forma relacional de hacer referencia a grupos que eventualmente pueden ser percibidos como portadores de intereses contrapuestos. Ni siquiera se trata de una polaridad que resuma todo el arco social. Reducir la compleja realidad social a dicho antagonismo impide explicar la coincidencia básica de intereses entre la elite dirigente y el pueblo llano que caracteriza la mayor parte del tiempo a la sociedad atenien- se de los siglos V y IV a. C.

Una de las razones por las que se ha criticado la tesis de Ober es el inadecuado uso de la concepción (marxista o no) de la noción de ideología<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Nagy 1985, pp. 41-55, considera el mensaje de Teognis equivalente al de un genérico legislador.

<sup>25</sup> Thompson 1987, pp. 22, 26-28, critica la pretensión de encontrar una ideología unívoca. Kallet-Marx 1994, pp. 310, 324-328, afirma que Ober presupone la pasividad del demos en la creación de esa ideología popular y confunde ideología con estrategias retóricas. Harris 1996, pp. 72-74, cree que ricos y pobres sostienen un sistema que a ambos beneficia. Rose 2006, pp. 102, 106-110, señala que Ober evita discutir políticas concretas que tengan contenidos

También es impropio el uso que hace del concepto de clase que, implícitamente, aplica a los ricos y a los pobres respectivamente. Dado que ricos y pobres no son términos que se refieran siempre a los mismos individuos o grupos de individuos, resulta imposible adjudicar al *demos*, entendido como los pobres, la «ideología de clase» con la que se impondría, según Ober, el sistema democrático. En Grecia y, concretamente, en Atenas, los grupos a los que se denomina ricos y pobres son fluctuantes y no están bien definidos pero, por lo que respecta a la diferencia entre los muy ricos mil doscientos y el resto, la relación no es unívocamente una relación de explotación y apropiación de los excedentes del trabajo<sup>26</sup>. Muchos «pobres» (πένητες pero no πτωχοί) son campesinos medios, acomodados o arrendatarios, artesanos y tenderos, totalmente independientes desde el punto de vista económico y poco afectados por la economía de mercado. La explotación del trabajo no libre por los libres no afecta la discusión política ni está contemplada en la oposición ricos-pobres. Lo único cierto es que una minoría de libres muy ricos, ciudadanos o no, poseía muchos esclavos<sup>27</sup>, pero la oratoria y la historia política, cuando emplean la terminología ricos-pobres, se refieren exclusivamente a los ciudadanos. Además es preciso tener en cuenta que el rechazo tradicional hacia los pocos muy ricos, cuyas fortunas proceden del comercio y las finanzas, no es muy distinto al desprecio hacia los más humildes κάπηλοι<sup>28</sup>.

Si es cierto que la riqueza, cuando se presenta aislada de otras virtudes a las que suele acompañar (nobleza de nacimiento, capacitación personal, generosidad), es mirada con recelo, también la pobreza, tradicionalmente, aparece como causa de vicio moral o como el motor de desviaciones tales como la corrupción, el robo, o la manipulabilidad (Dover 1974, pp. 109-

---

de clase. Moreno 2007, p. 213, rebate el presupuesto de una ideología generada e impuesta unilateralmente por el *demos*.

<sup>26</sup> Herman 2006, pp. 245-255, sobre la movilidad la sociedad ateniense desde fines del siglo V y la identificación ideológica del ciudadano-agricultor con el hoplita.

<sup>27</sup> Cf. Davies 1984, pp. 41-45, en relación con los muy ricos y la riqueza capitalista. Para la existencia incluso de esclavos ricos, cf. Cohen 1992, pp. 73-82; 2000, pp. 130-153. La polémica entre «primitivistas» y «modernistas», y la aplicabilidad del concepto de clase a la relación esclavista son tratadas por Burke 1992, y Nafissi 2004.

<sup>28</sup> Cf. Todd 1990, pp. 165-167, para quien el κάπηλος es el vendedor al por menor y de clase humilde. Pero, según Moreno 2007, pp. 226-242, el término se aplica más a un *ethos* que a una realidad social: a la racionalidad económica orientada al κέρδος.

112). Los ricos que se ocupan sólo de incrementar su patrimonio, o de ocultarlo<sup>29</sup>, serían pésimos ciudadanos, porque dedicarse a la riqueza es ocuparse de lo suyo, de las cosas privadas, y la tarea que ennoblece al ciudadano es la política, lo común. Por eso los grandes filósofos del siglo IV buscaban determinar cuál habría de ser para el ciudadano activo la situación económica y laboral más idónea. Platón, en la ciudad ideal de *República*, negaba a los gobernantes-filósofos el derecho a la propiedad privada que, sin embargo, se mantendría para los productores. En la Magnesia de las *Leyes* estipulaba propiedades moderadas y ponía límites al enriquecimiento para conseguir estabilizar la sociedad y combatir las diferencias excesivas, nefastas para el espíritu comunitario. Aristóteles es menos contundente y más ambiguo en sus apreciaciones pero, aunque valoraba mucho la σχολή de los ciudadanos y estaba en contra de la igualdad económica impuesta por ley (*Pol.* 1266<sup>b</sup>29-31), también creía que el mejor ciudadano era el que poseía unas rentas medias.

Desde época arcaica las posturas ante la adquisición de riqueza son contradictorias. Dejando de lado las visiones heroicas y homéricas de la riqueza aristocrática obtenida por la lanza y la razia, Hesíodo encomia la riqueza que procede del esfuerzo y del trabajo agrícola y afirma que con la riqueza viene también la honra (*Op.* 311-313, 320-326). Solón critica en los ricos la tendencia a la codicia (fr. 4.5-10 y 6.3-4 W.), pero se opone a la igualación de los bienes mediante reparto de tierras (fr. 5 y 36.18-25), y afirma que potencialmente existe una riqueza ilimitada (cf. *Arist.*, *Pol.* 1256<sup>b</sup>3-34; y, en el mismo sentido, *Thgn.* 427), lo que sugiere una coincidencia con los consejos sobre comercio marítimo de Hesíodo (*Op.* 618-629), y una postura «modernista» ante la actividad económica. Teognis, nuestro mejor ejemplo de poesía aristocrática y simposiaca, afirmaba que la riqueza podía llegarle a cualquiera, pero no la nobleza de espíritu (vv. 149-150), con lo que estaba denunciando la existencia de ricos de índole inédita, cuya fuente de riqueza ya no era la tierra<sup>30</sup>. Y el Viejo Oligarca acusa a los pobres de codicia ([X.], *Ath.* I 3.13-20), una posición que puede parecer contraria a todo lo demás en la literatu-

<sup>29</sup> Sobre la riqueza ἀφανής, cf. Gabrielsen 1994, pp. 54-59; y Cohen 1992, pp. 8, 35, 61, 117, 191-194 y *passim*, que relaciona a la banca con la ocultación de capitales y objetos valiosos.

<sup>30</sup> Teognis es ambiguo. La pobreza, que es una «necesidad», somete al hombre virtuoso (vv. 173-178) y lleva al noble a unirse a una mujer rica de origen plebeyo (κακόπατριν, 193-196). Pero Vannier 1988, pp. 27-28, comenta que de hecho reconoce el poder del dinero.

ra griega, en la que el deseo de obtener más se achaca a los poderosos. Pero, en realidad, el Pseudo Jenofonte se hace eco de la visión aristocrática tradicional que rechazaba que quienes debían ganarse a diario el sustento pudieran arbitrar sobre el gobierno de la polis por no estar habituados a pensar en el bien común. Ciertamente, la teoría democrática había dado un vuelco de ciento ochenta grados a la posición tradicional. Protágoras, al universalizar la virtud política (Pl., *Prt.* 322cd), y Pericles, discutiendo la utilidad política de los supuestos χρηστοί (Th. II 40.2), contribuyeron a abonar nuevas percepciones sobre el estatus de origen (II 37.1), y sobre el trabajo y la pobreza (II 40.1). Un paso más allá, Cleón (III 37.3) sostuvo que los hombres comunes gobernaban mejor las ciudades que los hábiles oradores; y el siracusano Atenágoras (VI 39.1) diferenció entre ocuparse del dinero, en lo que sobresalían los ricos, y dedicarse a la cosa pública, terreno en el que la mayoría decidía mejor si era guiada por los más inteligentes. ¿En qué medida estos comentarios forman parte de un auténtico debate sobre «dedicarse a lo suyo», tanto si se es rico como si se es pobre, o «dedicarse a lo común», una polémica evidente ya a fines del siglo V?

Es ocuparse de la cosa pública —no el ser rico— u ocuparse de los asuntos privados—no el ser pobre— la diferencia decisiva. Cuando Nicias afirmó en 415, en la asamblea que discutía la campaña de Sicilia, que «también es un buen ciudadano el que se preocupa un poco de su persona y de su hacienda» (Th. VI 9.2), su afirmación seguramente chocó con el lenguaje y el ethos, entonces compartido por ricos y por pobres, relativo a la gloria y la libertad de la ciudad más poderosa, y con la consideración íntima y primitiva de que la guerra también constituía una fuente de ingresos (24). Las actitudes belicistas o pacifistas que mecánicamente se atribuyen a los grupos de pobres y ricos requieren matización<sup>31</sup>. Es cierto que los muy ricos aportaban la εἰσφορά y también contribuían mediante la trierarquía a mantener la flota de guerra, y por eso eran reacios a iniciar campañas guerreras sin sopesar su oportunidad, pero, señala Hunt, los atenienses no votaron las guerras del siglo IV principalmente movidos por el espíritu codicioso de los pobres, sino por un

---

<sup>31</sup> Cf. Hunt 2010, pp. 32-59, para quien Demóstenes tuvo que combatir la tendencia materialista de la mayoría para lograr que Atenas aprobara el esfuerzo bélico justo antes de Queronea. Badian (1995) sostiene que el «fantasma» del imperio del siglo V pesa en las ambiciones atenienses del IV hasta el fracaso en la guerra contra los aliados. Cf. las palabras de Démades sobre el Teórico como cemento de la democracia en Plu., *Mor.* 1011b; y Buchanan 1954.

cálculo de equilibrio internacional, y por sus propias necesidades de abastecimiento, en las que sí contó mucho el peso del voto de los «pobres»<sup>32</sup>, aunque en este tema estaban interesados igualmente elite y demos<sup>33</sup>. En la época de Demóstenes la idea de que la paz hacía aumentar la riqueza y el bienestar no era del todo nueva; lo inédito es que triunfara sobre los valores belicistas arcaicos, a pesar del prestigio de que gozaba la convicción de que la vida más honorable era la de quien se entregaba al servicio de la polis.

En suma, hacer lo que sea por dinero seguía sin ser honorable o confesable, se hiciera lo que se hiciera debía parecer que se hacía por razones éticas o políticas. De ahí que la riqueza antigua fuera aceptable y vista como natural, pero no el haberse hecho rico recientemente (cf. Arist., *Rh.* 1387<sup>a</sup>15). La riqueza nueva, originada en las nuevas prácticas económicas (explotación minera, comercio naval<sup>34</sup>, banca<sup>35</sup>), era, pues, una realidad soslayada por los oradores<sup>36</sup>. Prácticas y discusiones teóricas nada «primitivas» se reflejan en especulaciones sobre la posibilidad de que el enriquecimiento fuera ilimitado<sup>37</sup>, sobre el concepto de valor-de-cambio (cf. Arist., *Pol.* 1257<sup>a</sup>9 ss.)<sup>38</sup>, o acerca de la mayor rentabilidad política de la actividad económica frente al imperialismo belicista<sup>39</sup>. Pero, si los cambios resultan innegables, ello no significa que el lenguaje y la moral se adecuen automáticamente a ellos.

<sup>32</sup> Hunt, *ibid.* Cf. Ar., *Ec.* 97-98, que refleja la tópica actitud de ricos y pobres ante la guerra, y critica la política del μισθός como corruptora (vv. 205-208, 300-306).

<sup>33</sup> Moreno 2007, decisivo para el interés popular en el abastecimiento de cereal y la implicación de la elite política en el comercio naval.

<sup>34</sup> El papel de la banca como intermediaria entre inversores y mercaderes ha sido estudiado por Cohen 1992, pp. 136 ss. Moreno 2007, pp. 245 ss., analiza la presentación retórica de los que aseguran el abastecimiento de cereal.

<sup>35</sup> Cf. Cohen 1992, pp. 8-15, para las complejas operaciones bancarias con formas de pago próximas al dinero fiduciario.

<sup>36</sup> Para la fortuna de Demóstenes, cf. Cohen 1992, p. 128.

<sup>37</sup> Lewis (2009) explica que el Jenofonte de *Ingresos* pretende un cambio de mentalidad y rechaza la noción de suma-cero de la riqueza. Según Natali 1990, p. 328, también Aristóteles acepta que se está produciendo una mutación en el terreno de los ingresos positivos y no aconseja ponerle freno.

<sup>38</sup> Meikle 1990, pp. 178-179 y *passim*, sostiene que Aristóteles descubrió dicha noción y la distinguió de la de valor-de-uso. Sobre los primitivos usos simbólicos de la moneda griega y consiguiente empleo para el comercio, cf. von Reden 1997.

<sup>39</sup> Especialmente en *Ingresos* de Jenofonte. Swanson 1992, pp. 74-93, sostiene que en *EN V 5* y *Pol.* I 8-10 Aristóteles produce un verdadero pensamiento económico diferente del político.



Dicho de otro modo, las contradicciones ideológicas afloran a poco que se mire con detalle el estado de las fuentes.

Las comedias del siglo IV de Aristófanes reflejan la división pobres-ricos como una cuestión de injusticia irresoluble en los años que siguen a la derrota en la guerra del Peloponeso<sup>40</sup>. Estas piezas, aunque esquematizan las actitudes de ambos, nos permiten conocer las ideas populares acerca de la justicia económica. En las *Asambleístas*, la solución cómica es traspasar el poder a las mujeres<sup>41</sup>, porque ellas son excelentes para obtener dinero (v. 236: χρήματα πορίζειν; v. 442: χρηματοποιός). La propuesta de Praxágora será ponerlo todo en común para acabar con la pobreza (590-591), solución en clave cómica que no puede hacerse realidad a causa de las muchas inercias (cf. 590-591 y 730-867); pero sí pueden tomarse en serio los presupuestos de que ganar dinero no es propio de hombres sino de mujeres<sup>42</sup>, y que la riqueza no se aumenta sino que se reparte. En *Pluto* (388 a. C.) contemplamos un tratamiento doble sobre la riqueza. Por un lado, es el bien al que tiende toda actuación humana (v. 144 ss.), sin embargo los (nuevos) ricos son los seres más despreciables, y el ánimo de lucro es un vicio (362-364). Como el dios Pluto es ciego, son ricos los políticos corruptos y sicofantas (30-31, cf. 567-570), por lo que devolverle la vista al dios permitiría distribuir con justicia la riqueza y que pasase a las manos de los honestos, habilidosos y moderados (386-387: χρηστούς ... δεξιούς καὶ σώφρονας; cf. 490-491). Sin embargo, lo que se propone es un reparto universal (510) lo que resulta inviable como indica Πενία<sup>43</sup>. Pobreza se opone a esta revolución porque —dice— acarreará males morales: la pobreza es responsable de la moderación y la riqueza es causa de la ὕβρις (563-565)<sup>44</sup>. Πενία, pues, manifiesta ideas más «modernistas» sobre la economía que Cremilo: es la pobreza —que no hay que confundir con la mendicidad (548)— la responsable del esfuerzo y

<sup>40</sup> Para el tratamiento de los comerciantes de cereal como individuos necesarios pero demasiado poderosos, cf. David 1984, p. 18, quien señala el pasaje crítico en *Ec.* 426; y Moreno 2007, p. 214 ss.

<sup>41</sup> Dettenhofer 1999, p. 98, ve influencia espartana en el plan de Praxágora. David 1984, pp. 22-26, no rechaza la influencia espartana pero sí la de la *República* de Platón. Cree que el comunismo era una idea de época.

<sup>42</sup> Vannier 1988, p. 89, subraya en esta comedia la separación de política y economía. Cf. Cohen 1992, p. 73 ss., para las actividades económicas de algunas mujeres.

<sup>43</sup> Lévy 1997, pp. 208-210, considera complementarias las posturas de Riqueza y Pobreza.

<sup>44</sup> Cf. Ar., *V.* 494-495; Vannier 1988, p. 150; Olson 1990, pp. 233-234.

la mejora económica<sup>45</sup>. Y una puesta en común de las riquezas que, como en *Asambleístas*, se produce al final de la comedia, significaría una confusión de lo público y lo privado, simbolizada por la comunidad de mujeres (cf. David 1984, pp. 33-36).

Estas comedias de Aristófanes ponen en escena a gentes humildes<sup>46</sup> que penan a diario por lo básico: el poeta se siente próximo a ellos y no a los corruptos ricos. Una postura semejante adopta Demóstenes cuando se asimila a los hoplitas (133) en el rechazo hacia la ostentación de la riqueza de Midias (158, 159). Pero Demóstenes afina más: lo que agrede no es tanto el ser rico como la exhibición de la riqueza, el hacerse sospechoso de que se puede sobornar a cualquiera (139), el no gastar el dinero propio en el servicio público (157-158). Un lector moderno considerará que el orador no se ciñe a una acusación concreta y desbarra cuando solicita para Midias la pena capital o la confiscación de todos los bienes<sup>47</sup> (151). Con esta última sugerencia quizás esperaba atraerse a los jueces, si éstos pensaban en cómo eso revertiría en su propio bolsillo. Por ello intenta llamar la atención del jurado sobre las poco honrosas fuentes de las riquezas de Midias. Afirma que cuando se tenía que embarcar hacia Eubea como trierarco, después de que se hubiera visto obligado a hacer donación de una nave (160, 162), utilizó de hecho ese barco para transportar al Pireo instrumentos y ganado necesarios para su explotación en las minas de plata (166-167). De este modo Demóstenes subraya la priorización que hace Midias de sus intereses sobre los comunes, o sobre la competencia por los honores públicos (φιλοτιμία), negando a su liturgia la calificación de εὐεργεσία. Un poco más adelante, añade otra acusación de enriquecimiento ilegítimo: que como administrador<sup>48</sup> de la Páralo arrebató a los de Cícico más de cinco talentos (173). La explicación de este pasaje, dada por un escolio (586 Dilts), indica que los hechos remontan a la época de la guerra con los aliados (357-355 a. C.), cuando la ciudad había

<sup>45</sup> Una opinión parecida en Rosenbloom 2009.

<sup>46</sup> Para Olson 1990, pp. 240-241, la obra se dirige especialmente a los artesanos pobres. Lévy 1997, pp. 209-212, cree que Aristófanes está con los ricos de siempre y las «clases medias» agrícolas.

<sup>47</sup> Para Scafuro 2004, p. 126, en la demanda de la προβολή no se incluía la petición de pena, de ahí la oscilación.

<sup>48</sup> Como ταμίης, Midias era el principal oficial de la nave, cf. MacDowell 1990, pp. 388-389, quien cree que como tal era también trierarco. Midias recibió doce talentos de la ciudad, y es acusado por Demóstenes (174) de haber hecho las gestiones de traslado de las tropas lentamente.

autorizado detener a cualquier nave enemiga que las atenienses encontraran por el mar, aunque se tratara de naves mercantes. Midias había capturado unas naves y se había incautado de los bienes de unos mercaderes de Cícico. Más tarde éstos lo denunciaron ante la justicia ateniense alegando que Cícico no estaba en guerra con Atenas. Pero Midias consiguió una sentencia favorable, se quedó con el dinero y Cícico rompió sus buenas relaciones con Atenas. Hay elementos en este relato que no resultan demasiado verosímiles: Midias había dado explicaciones ante un tribunal, y los atenienses difícilmente se habrían dejado arrebatar cinco talentos en esos momentos. Por otro lado, Cícico había atacado Proconeso en 362, una ciudad aliada de Atenas (D. L 5), y seguramente Atenas ya no se sentía ligada a los acuerdos (τὰ σύμβολα; MacDowell 1990, p. 390) con ella firmados por lo que, como comandante de la Páralo, Midias habría actuado creyendo que cumplía las directrices e intereses de la ciudad. No sabemos de nadie en Atenas, tampoco Demóstenes, que se hubiera unido a la demanda que los mercaderes de Cícico pusieron a Midias. No es seguro que ese dinero estuviera en su poder y, aunque no se excluye, lo más creíble es que hubiera sido gastado en la guerra. Lo significativo es que las acusaciones que Demóstenes hace a Midias en relación con sus cargos públicos buscan producir el efecto de restarles la brillantez que se les supone debido a supuestos actos de codicia privada. Ya casi al final del discurso, Demóstenes atribuye a Midias una alocución inaceptable ante la asamblea, pues abiertamente habría criticado a los ciudadanos por su escasa disposición a la lucha y su avidez hacia los repartos de dinero del Teórico, razones por las que, como uno de los προεισφέροντες, habría anunciado que no se sentía obligado a contribuir (Dover 1974, p. 177; MacDowell 1990, pp. 408-409). Una vez más la manera en que Demóstenes señala el Teórico refleja su perspicacia para tocar la sensibilidad popular.

Conviene, finalmente, considerar un par de circunstancias comentadas en el párrafo anterior: lo primero, esa no tan velada incitación de Demóstenes animando un supuesto espíritu confiscatorio de las clases populares; y, en segundo lugar, la queja de Midias por no estar dispuesto a seguir contribuyendo con su dinero a la política de los repartos públicos. En los párrafos 139-140 denuncia Demóstenes que Midias había pagado a ciertos individuos (μισθοφόροι) y que iba a contar con una hetería<sup>49</sup> de testigos para apoyarle

---

<sup>49</sup> Según Pecorella Longo 1971, p. 39, en el siglo IV las heterías actuarían en un marco legal. Midias pertenecía al círculo de Eubulo.

(μαρτύρων συνεστῶς ἑταιρεία), gentes que suelen obrar en la oscuridad y en grupo, sujetos que se venden al dinero de los ricos, mientras que —afirma— «todas estas cosas deberían causaros miedo a cada uno de vosotros, ya que cada uno sobrevive como puede». Si unos «criptooligarcas»<sup>50</sup> podían arrebatarse al pueblo su forma de vida, gracias a sus recursos para pagar a cómplices, y tenían amigos que compartían sus intereses, los ciudadanos comunes, inferiores cada uno en riqueza, en amigos y en lo demás, deberían valorar la conveniencia de unirse para ser superiores a cada uno de los ricos y acabar con su ὕβρις (140, συλλέγεσθ' ὑμεῖς ... συλλεγόντες ἑκάστου κρείττους), y también la de incautarse de su dinero (211). Ya al final del discurso (209-210) sostiene que si tales hombres se adueñaran de la dirección política, en una vista semejante a la actual no perdonarían a uno de los del común (τῶν πολλῶν καὶ δημοτικῶν), por tanto —argumenta— ya que no les impedimos que guarden sus riquezas (οὐδεὶς κωλύει κεκτῆσθαι) nosotros tampoco debemos renunciar a nuestra «propiedad común» (κοινὴν οὐσίαν) que son las leyes. Para la audiencia democrática resultaban familiares las imágenes relativas a la debilidad, consecuencia de la desunión de los pobres, doblegados cotidianamente por la necesidad, frente a la unidad e influencia de los oligarcas<sup>51</sup>.

En el párrafo 205, el de Peania, había señalado un nombre concreto entre los que iban a hablar a favor de Midias. Se trataba de Eubulo (206): ni él ni Midias, según Demóstenes, eran adecuados al poder popular por concentrar excesiva influencia de forma individual. Si no el creador de Teórico<sup>52</sup>, al menos Eubulo seguramente había sido el responsable de que después de la guerra de los aliados este Tesoro se convirtiera en el más abultado de Atenas, por encima del Tesoro Militar, ya que a él iban a parar los excedentes del μερισμός<sup>53</sup>. Con esa política, Eubulo había ido sustituyendo la tendencia

<sup>50</sup> La caracterización de Midias como un contrario al poder del demos posee todos los rasgos típicos de la retórica que emplean indistintamente todos los contendientes miembros de la elite política y económica de la democracia: es ξένος del tirano Plutarco de Eretria (110), miembro de una hetería que obra en la clandestinidad, comete todo tipo de actos contrarios a la ley y se dedica a negocios lucrativos. Cf. Moreno 2007, pp. 252-286; y Fredal 2001.

<sup>51</sup> Cf. las palabras de Calicles (Pl., *Grg.* 483b) y el argumento democrático del sumatorio en la *Política* (1281<sup>a</sup>39-1281<sup>b</sup>11) de Aristóteles.

<sup>52</sup> Ruschenbusch 1979 no cree que fuera instituido ni por Pericles ni por Agirrio, inclinándose por Eubulo.

<sup>53</sup> Cawkwell 1963, pp. 48, 56, apunta a 353/2 a. C. para la medida que regulaba el ingreso de τὰ περιόντα en el Teórico. Vannier 1988, p. 153, cree que los pobres verían en el Teórico un derecho adquirido sobre la riqueza común. Cf. Leppin 1995, p. 564, sobre la polémica de

militarista en el exterior por la de inversiones y mejora de las explotaciones en el interior. Así aplacaba las necesidades más perentorias de las clases populares, mientras animaba el aprovechamiento intensivo de las minas y otros recursos económicos, dando trabajo a los pobres y posibilidad de invertir a los ricos<sup>54</sup>. De esa época data un texto tan importante para el conocimiento de la transformación de la política económica de Atenas como los *Ingresos* de Jenofonte, buena parte del cual trata de la puesta en valor de las minas del Ática, ensayo en el que se aconseja abandonar el imperialismo militar a cambio de una hegemonía económica sobre el Egeo. Por tanto, no se puede decir simplemente que Eubulo y sus hombres, entre los que estaba Midias, fueran contrarios a mirar por la subsistencia del demos. Justamente fue Demóstenes quien más combatió la desviación de recursos militares para la financiación de la asistencia a los espectáculos y fiestas, y quien más bregó para trasladar los excedentes a los στρατιωτικά<sup>55</sup>. Y eso no significa que la opinión de muchos ricos no fuera de desprecio hacia la política de subvenciones de Eubulo, pero en este punto parece evidente la explotación de los prejuicios de clase por Demóstenes, cuando acusa a Midias, amigo de Eubulo, de querer romper el pacto sobre el uso del Teórico.

Si el azar nos hubiera hecho conocer el discurso de defensa de Midias, las palabras de Eubulo y sus otros amigos, o el resultado de la votación de los jueces, resultaría más fácil extraer una conclusión equilibrada sobre el efecto real de la elaboración retórica de este discurso. No obstante, Demóstenes empleó en su alegato todo el argumentario que los usos de la época aconsejaban y lo hizo de forma hábil, al fundamentar la razón del proceso elegido en relación con la gravedad del asunto de fondo. La concentración en Midias de los rasgos de impiedad, ὕβρις, ostentación de la riqueza y abandono de las respon-

---

época de Demóstenes. Para las competencias del presidente del Teórico: [Aristóteles], *Ath. Pol.* 47.2; y Esquines III 25.

<sup>54</sup> Cawkwell 1963, pp. 61-65. Burke 1992, p. 224, relaciona la política de Eubulo sobre los repartos emanados del Teórico con la derrota ateniense en la guerra social. Para Burke 1992, las políticas de subsidios se iniciarían con Pericles y con la decadencia del ethos hoplítico. Harris 1996, p. 69 ss., no cree que Demóstenes y Eubulo estuvieran tan distantes en política militar o de subvenciones.

<sup>55</sup> Harris 1996 no cree que la posición de Demóstenes fuera contraria al Teórico, sino que proponía que «el sobrante» de las rentas anuales de la ciudad se ingresara en el Fondo Militar.

sabilidades públicas, pretende presentarlo como un golpista, un oligarca anti-demócrata, cuyos carácter y actuación se corresponden con la imagen del tirano. Demóstenes toma del lenguaje moral arcaico la idea de justicia como equilibrio entre pobres y ricos, algo que pertenece a la ideología cívica, la que contribuye a la aceptación por todas las partes de la necesidad de hacer contribuciones a la cohesión social. Explota, además, el vago temor popular a la asociación de los poderosos insolidarios. Sin embargo, la situación real que a fines del siglo V había conducido a un estado generalizado de neurosis no se daba a mediados del IV, y los lugares comunes relativos al complot oligarca eran relativizados por una audiencia bastante tranquila al respecto. A Midias no se le impuso la pena de muerte ni la confiscación total de sus bienes. Seguramente resultaría multado por el puñetazo propinado al corego durante las Dionisias: de ser así, la conclusión oportuna es que los jueces no eran tan fácilmente impresionables, ni estaban guiados por un resentimiento de clase tan evidente como a simple vista harían suponer las palabras de Demóstenes.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Badian, E. 1995: «The Ghost of Empire. Reflections on Athenian Foreign Policy in the Fourth Century BC», en Eder, W. (ed.), *Die athenische Demokratie im 4 Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform*, Stuttgart, pp. 82-105.
- Balot, R. 2001: *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton.
- Brun, P. 1983: *Eisphora, syntaxis, stratiotika*, París.
- Buchanan, J. 1954: *‘Theorika’: A Study of Monetary Distributions to the Athenian Citizenry during the Fifth and Fourth Centuries BC*, Princeton.
- Burke, E. 1992: «The Economy of Athens in the Classical Era: Some Adjustments to the Primitivist Model», *TAPA* 122, pp. 199-226.
- Cawkwell, G. L. 1963: «Eubulus», *JHS* 83, pp. 47-67.
- Cohen, D. 1991: *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge.
- Cohen, D. 1995: *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge.
- Cohen, E. 1992: *Athenian Economy and Society. A Banking Perspective*, Princeton.
- Cohen, E. 2000: *The Athenian Nation*, Princeton.
- David, E. 1984: *Aristophanes and Athenian Society of Early Fourth Century BC*, Leiden.
- Davies, J. K. 1984: *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem (revisión de la 1.ª parte de la tesis del autor, Oxford 1965).

- Dettenhofer, M. H. 1999: «Paxagoras Programm. Eine politische Deutung von Aristophanes *Ekklesiazusai* als Beitrag zur inneren Geschichte Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.», *Klio* 81, pp. 95-111.
- Dover, K. J. 1974: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- Fisher, N. 1990: «The Law of *hybris* in Athens», en Cartledge, P., Millett, P. y Todd, S. (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, pp. 123-138.
- Fisher, N. 1992: *Hybris. A Study in the Values of Honor and Shame in Ancient Greece*, Warminster.
- Fredal, J. 2001: «The Language of Delivery and the Presentation of Character: Rhetorical Action in Demosthenes' *Against Meidias*», *Rhetorical Review* 20, pp. 251-267.
- Gentili, B. 1979: «Polemica antitiranica (Pind. *Pyth* 11; Aesch. *Prom.*; Herodt. 30, 80-81; Thuc. 2, 65, 9)», *QU* 30, pp. 153-156.
- Gabrielsen, V. 1994: *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Londres.
- Harris, E. 1989: «Demosthenes' Speech *Against Midias*», *ClPh* 92, pp. 117-136.
- Harris, E. 1996: «Demosthenes and the Theoric Fund», en Wallace, R. y Harris, E. (eds.), *Transitions to Empire*, Norman, pp. 57-76.
- Henderson, J. 2003: «Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy», en Morgan, K. A. (ed.), *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin, pp. 155-179.
- Herman, G. 2006: *Morality and Behaviour in Democratic Athens. A Social History*, Cambridge.
- Hunt, P. 2010: *War, Peace, and Alliance in Demosthenes' Athens*, Cambridge.
- Kallet-Marx, L. 1994: «Institutions, Ideology, and Political Consciousness in Ancient Greece: Some Recent Books on Athenian Democracy», *JHI* 55, pp. 307-335.
- Lanza, D. 1977: *Il tiranno e il suo pubblico*, Turín.
- Lenfant, D. 1997: «Rois et tyrans dans le théâtre d'Aristophane», *Ktèma* 22, pp. 185-200.
- Leppin, H. 1995: «Zur Entwicklung der Verwaltung öffentlicher Gelder im Athen des 4. Jahrhundert v. Chr. 557-571», en Eder, W. (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform*, Stuttgart, pp. 558-571.
- Lévy, E., 1997: «Richesse et pauvreté dans le *Ploutos*», *Ktèma* 22, pp. 201-212.
- Lewis, J. D. 2009: «Xenophon's *Poroi* and the Foundations of Political Economy», *Polis* 26 (Gish, D. y Ambler, W. [eds.], *The Political Thought of Xenophon*), pp. 370-388.
- MacDowell, D. 1976: «*Hybris* in Athens», *G&R* 23, pp. 14-31.



- MacDowell, D. 1986: «The Law of Perianthros about Symmories», *CIQ* 36, pp. 438-449.
- MacDowell, D. 1990: *Demosthenes Against Meidias (Oration 21)*, Oxford.
- Meikle, S. 1990: «Aristotle and Exchange Value», en Keyt, O. y Miller, F., Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford (GB)-Cambridge (EEUU), pp. 156-181.
- Mitchell L. y Rhodes P. J. 1996: «Friends and Enemies in Athenian Politics. I. New for Old Friendship Networks in Athenian Politics. II. Personal Enmity and Political Opposition in Athens», *G&R* 43, pp. 11-30.
- Moreno, A. 2007: *Feeding the Democracy. The Athenian Grain Supply in the Fifth and Fourth Centuries BC*, Oxford.
- Morris, I. 1996: «The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy», en Ober, J. y Hedrick, Ch. (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, pp. 19-48.
- Murray, O. 1990: «The Solonian Law of *Hybris*», en Cartledge, P., Millett, P. y Todd, S. (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, pp. 139-145.
- Nafissi, M. 2004: «Class, Embeddedness, and the Modernity of Ancient Athens», *Society for Comparative Study of Society and History*, pp. 378-410.
- Nagy, G. 1985: «Theognis and Megara: A Poet's Vision of his City», en Figueira, Th. y Nagy, G. (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore-Londres, pp. 22-81.
- Natali, C. 1990: «Aristote et la chrématistique», en Patzig, G. (ed.), *Aristotele's Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Gotinga, pp. 296-324.
- Ober, J. 1989: *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton.
- Ober, J. 1994: «Power and Oratory in Democratic Athens. Demosthenes 21, *Against Meidias*», en Worthington, I. (ed.), *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, pp. 85-108.
- Ober, J. 2000: «Quasi-Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens», *Social Philosophy and Policy Foundation* 17, pp. 27-61.
- Ober, J. 2001: «The Debate over Civic Education in Classical Athens», en Too, Y. L. (ed.), *Education in the Greek and Roman Antiquity*, Leiden, pp. 175-207.
- Olbrys, K. y Samaras, Th. 2007: «Is Ancient Democracy Quasi-liberal?», *RIDA* 54, pp. 111-141.
- Olson, S. 1990: «Economics and Ideology of Aristophanes *Ploutos*», *HSCP* 93, pp. 223-242.
- Ostwald, M. 2000: *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart.

- Pecorella Longo, Ch. 1971: «*Eterie*» e gruppi politici nell'Atene del IV sec. a.C., Florencia.
- Reden, S. von 1997: «Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis», *JHS* 117, pp. 154-176.
- Rose, P. W. 2006: «Divorcing Ideology from Marxism and Marxism from Ideology: Some Problems», *Arethusa* 39, pp. 101-136.
- Rosenbloom, D. 2009: «Oikos, Economy, and Ideology in Aristophanes' *Ploutos*», *Abstracts for the 2009 Annual Meeting of the American Philological Association*, <apaclassics.org/images/uploads/documents> (13/12/2010).
- Rowe, G. 1993: «The Many Facets of *hybris* in Demosthenes' *Against Meidias*», *AJPh* 114, pp. 397-406.
- Rowe, G. 1994: «The Charge against Meidias», *Hermes* 122, pp. 55-63.
- Rudhardt J., 1960: «La définition du délit d'impiété d'après la législation attique», *MH* 17, pp. 87-105.
- Ruschenbusch, E. 1965: «Υπερως γραφή. Ein Fremdkörper im athenischen Recht des 4. Jahrhundert v. Chr.», *ZSS* 82, pp. 302-309.
- Ruschenbusch, E. 1979: «Die Einführung des Theorikon», *ZPE* 36, pp. 303-308.
- Scafuro, A. 2004: «The Role of the Prosecutor and Athenian Legal Procedure (Dem. 21.10)», *Dike* 7, pp. 113-133.
- Seaford, R. 2003: «Tragic Tyranny», en Morgan, K. A. (ed.), *Popular Tyranny. Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin, pp. 95-115.
- Swanson, J. 1992: *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornell U.P., Ithaka-Londres.
- Thompson, W. E. 1987: «Athenian Ideologies», *Prudentia* 19, pp. 22-33.
- Thomsen, R. 1964: *Eisphora. A Study of Direct Taxation in Ancient Athens*, Copenhagen.
- Todd, S. C. 1990: «Lady Chatterley's Lover and the Attic Orators: the Social Composition of the Athenian Jury», *JHS* 110, pp. 146-173.
- Vannier, F. 1988: *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien*, Paris.
- Whitehead, D. 1983: «Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία in Democratic Athens», *Cl&M* 34, pp. 55-74.
- Whitehead, D. 1993: «Cardinal Virtues: The Language of Public Approbation in Democratic Athens», *Cl&M* 44, pp. 37-75.
- Winterling, A. 1993: «Arme und Reiche. Die Struktur griechische Polisgesellschaften in Aristoteles *Politik*», *Saeculum* 44, pp. 179-205.

<p>Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 11/06/2010          Fecha de recepción de la versión definitiva del artículo: 14/12/2010          Fecha de aceptación: 03/11/2010</p>
---